Quran and Hadith Studies علوم قرآن و حدیث

HomePage: https://jquran.um.ac.ir/ Vol. 56, No. 1: Issue 112, Spring & summer 2024, p.247-261

Online ISSN: 2980-9126 Print ISSN: 2008-9120

Receive Date: 23-09-2023 Revise Date: 08-01-2024 Accept Date: 04-03-2024

DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2024.84151.1602 Article type: Original

Critical Analyzing the Epistemological Base of the View of "the Mysterious Language of the Quran" with an emphasis on Surūsh and Mujtaḥid Shabistarī's Viewpoints

Dr. Mahdi Mahdavi Aela (Corresponding author) Assistant Professor, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University of Technology, Shiraz, Iran

Email: m.mahdavi@sutech.ac.ir

Alireza Khatam Shishebor, Level Three Professor of Islamic Philosophy and Kalam, Seminary of Qom, Qom, Iran

Dr. Aliahmad Naseh, Professor, Department of Quran and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Qom, Qom, Iran

Abstract

In validating a view, it is important to reread its intellectual bases. Clarifying the epistemological foundation, as well as analyzing and criticizing its various dimensions, plays an effective role in studying the language of the Quran. Affected by examining the epistemology theory, ascribing the mysteriousness to the language of the Quran becomes doubtful and the underlying epistemic and cognitive bases of the Quran strengthen toward the comprehensibility and certainty of the Quran's language. After a critical analysis of the aforesaid foundation by using exact rational considerations, the weakness of the view of the mysterious language of the Quran has been highlighted in this writing. The method of this paper is documentary-analytical. The findings show that the epistemological basis of the view of "the mysterious language of the Quran" encounters ssistant Professor, serious challenges as follows: 1- concerning the typology of skepticism, it is complex, 2- regarding genealogically, it is a neo-Kantian view, 3- methodologically, it is considered as an approach that is far from any criteria, 4- self-contradiction is its essential feature, 5- its defenses are defective. So, the basis of the view of "the mysterious language of the Quran" is corrupted and rejected.

Keywords: Epistemological foundation, Neo-Kantians, Skepticism, Relativity, Mysteriousness, Quran's language

Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

HomePage:https://jquran.um.ac.ir/

سال ۵۶ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۲ - بهار و تابستان ۱۴۰۳ ، ص ۲۶۱ - ۲۴۷

شاپا الکترونیکی ۹۱۲۶-۲۹۸۰

شاپا چاپی ۹۱۲۰-۲۰۰۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۰/۱۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۰۱

DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2024.84151.1602

نوع مقاله :پژوهشی

تحلیل انتقادی مبنای معرفت‌شناختی دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن با تأکید بر آرای سروش و مجتهدشبستری

دکتر مهدی مهدوی اعلا(نویسنده مسئول)

استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی،دانشگاه صنعتی شیراز، شیراز، ایران

Email: m.mahdavi@sutech.ac.ir

علیرضا خاتم شیشه بر

استاد سطح سه فلسفه و کلام اسلامی، حوزه علمیه قم، قم، ایران

دکتر علی احمد ناصح

استاد گروه قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران

چکیده

در اعتبارسنجی هر دیدگاهی بازخوانی شالوده‌های فکری آن تعیین‌کننده است. تنقیح بنیاد معرفت‌شناختی و تحلیل و نقادی ابعاد متعدد آن نقشی مؤثر در پایش زبان قرآن دارد. متأثر از پایش نگرهٔ معرفت‌شناختی، انتساب حیرت‌آفرینی به زبان قرآن مورد تردید واقع می‌شود و شالوده‌های زیرین معرفتی و ادراکی قرآن به‌منظور مفاهمه‌گری و فیصله‌بخشی زبان قرآن استحکام افزون‌تری می‌یابد. در این نوشتار پس از تحلیل انتقادی مبنای یادشده از طریق کاربست ملاحظات دقیق عقلی، سستی دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن برجسته شده است. روش پژوهش مقاله، اسنادی و تحلیلی است و یافته‌های تحقیق حاکی از این است که مبنای معرفت‌شناختی دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن دچار چالش‌های جدی است: ۱. از حیث گونه‌شناسی شکاکیت پیچیده است؛ ۲. از لحاظ تبارشناسی نگرشی نوکانتی است؛ ۳. از نظر روش‌شناسی رهیافتی معیارگریز قلمداد می‌شود؛ ۴. خودشکنی خصیصهٔ ذاتی آن است؛ ۵. دفاعیات مربوط به آن معیوب است. بنابراین دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن بر مبنایی مخدوش و مردود واقع شده است.

واژگان کلیدی: مبنای معرفت‌شناختی، نوگرایان، شکاکیت، نسبیت، حیرت‌آفرینی، زبان قرآن.

مقدمه

ازجمله بنیادی‌ترین مقیاس‌ها برای سنجش میزان اعتبار دیدگاهی، واکاوی شالوده‌ها و مبانی آن دیدگاه است. بدون تردید، مبنای معرفت‌شناختی، ازجمله مهم‌ترین پیش‌انگاره‌های دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن است.

اما اینک مسئلهٔ اساسی این است که: ۱. مبنای معرفت‌شناسانهٔ دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن در عبارات مدعیان این دیدگاه چیست؟ ۲. نقدهای جدی وارد بر مبنای مزبور کدام‌اند؟

تأملاتی در آثار دکتر عبدالکریم سروش و محمد مجتهدشبستری و بنیادهای فکری-معرفتی ایشان که جزو مدافعان انگارهٔ حیرت‌آفرینی زبان قرآن به شمار می‌روند، آشکار می‌سازد مبنای معرفت‌شناختی دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن که بسترهای ایجاد چنین دیدگاهی را فراهم می‌سازد، اصل «نسبیت در فهم و معرفت قرآن» است؛ زیرا مبنای یادشده، هر دو جزء از انگارهٔ حیرت‌آفرینی زبان قرآن را تغذیه و تأمین می‌کند، به‌گونه‌ای‌که نخستین جزء دیدگاه؛ یعنی معماگونه، رازوار و دارای ابهام ذاتی‌پنداشتنِ متون دینی و قرآن، معلول نسبیت در فهم و معرفت قرآن است و دومین جزء دیدگاه؛ یعنی فهم‌های متکثر و تلقی‌های پایان‌ناپذیر از متن دینی و قرآن نیز برایند نسبیت در فهم و معرفت قرآن است.

بحث از مبنای معرفت‌شناختی با رویکرد مزبور، نه به‌صورت منبعی مستقل و منسجم؛ بلکه به‌صورت پراکنده در آثار برخی از پژوهندگان اسلامی بازبینی شده است. برای نمونه، آیت‌الله جوادی آملی در خلال کتاب «شریعت در آینهٔ معرفت» و صادق لاریجانی در کتاب «معرفت دینی» و ربانی گلپایگانی در کتاب «معرفت دینی از منظر معرفت‌شناسی» می‌کوشند دیدگاه‌های نوگرایان را در ابعاد متنوعی بررسی کنند، ولی در هیچ‌یک از این آثار، بر مبنای معرفت‌شناختی و تأثیر آن بر حیرت‌آفرینی زبان قرآن تمرکز نشده است و زوایای مهم و بنیادینِ مبنای معرفت‌شناختی، از این نظر تحلیل و نقادی نشده است. پژوهش پیش‌ِرو تلاش می‌کند به داوری خلأ موجود در عرصهٔ حیرت‌آفرین‌خوانیِ زبان قرآن با تمرکز بر چالش‌های مبنای معرفت شناختی این دیدگاه بپردازد و نقدهای اساسی وارد بر مبنای مزبور را برجسته کند.

۱. مفاهیم

معنای حیرت: واژه‌شناسان در تحدید واژهٔ حیرت، به معنای واحدی تمسک جُسته‌اند. حیرت، همان حالت ناتوانیِ ارزیابی رویدادها و تصمیم‌گیری راجع به آن‌هاست.[1] واژه‌هایی؛ نظیر والهی، سرگشتگی،

---

۱. انوری، فرهنگ بزرگ سخن، ۲٦۰٦.

شگفتی، سرگردانی، آشفتگی، حیرانی و مانند آن، با واژهٔ حیـرت مـرادف اسـت.[۲] حیـرت در اصـطلاح نیـز حالتی از شک و تردید است که انسان خود را برای انتخاب در مقام گزینش صحیح از سقیم توانا نمی‌بیند.[۳]

اصطلاح زبان قرآن: در رشتهٔ علوم قرآن می‌توان از زبان قرآن به‌مثابهٔ شاخه‌ای خاص یاد کرد که آموزه‌ها و گزاره‌های قرآن را ازنظرِ زبانی در ابعادی متنوع مطالعه و بررسی می‌کند. برای نمونه، پـاره‌ای از مباحـث؛ نظیر تأویل‌پذیری زبان قرآن قدمتی کهن دارد و پاره‌ای دیگر، به‌سانِ تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانـه و نیـز حیرت‌آفرینی زبان قرآن جزو مباحث نوپدید به شمار می‌روند.[٤]

تنقیح دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن: زبان قرآن یکی از گرایش‌های بنیادی رشتهٔ علوم قرآن در عصر حاضر است. مطالعه و پژوهش گزاره‌ها و آموزه‌های قرآن در حیطه‌های مختلف زبانی، کار ویژهٔ خاص این گرایش است و حیرت‌آفرینی، نظیر عصری‌انگاری، دیدگاهی مطـرح در قلمـروِ زبـان قـرآن اسـت. دیـدگاه حیرت‌آفرینیِ زبان قرآن مدعی است که ساختار زبانِ متن دینی و خاصهٔ ساخت زبان قرآن به‌هیچ‌وجه زبانی مفاهمه‌پذیر و ایضاحی نیست؛ بلکه چنان ذاتاً ابهام‌آلود و معماگونه است که رسیدن به معنای واقعی متن و مراد حقیقی گوینده هرگز مقدورِ مفسّر نیست.[۵] ابهام زبان قرآن نه بدین‌معناسـت کـه قـرآن واجـد مفـاهیم معنادار است، ولی از بیان مقاصد خود عاجز است؛ بلکه بدان‌معناست که رازواری و ابهام، خصیصهٔ ذاتـی قرآن و اقتضای درونی و اجتناب‌ناپذیر آن است[٦] و قرآن در مقام عرضهٔ معارف خود به انسـان‌ها سـاختاری ذاتاً سربه‌مهر و مبهم و معماگونه دارد.[۷]

نزاع در این عرصه نیز برای دستیابی به معنای گوهری متن هیچ‌گاه بـه پایـان روشـنی خـتم نمی‌شـود و منازعات مربوط به کشف معانی، پیوسته در میان پژوهندگان علوم قرآنی برقرار است[۸] و دین‌پژوه همـواره در رویارویی با متن دینی و قرآن با معانی متفاوت و پایان‌ناپذیری مواجه می‌شود کـه هیچ‌یـک مقصـود نهـایی مؤلف را تأمین نمی‌کند[۹] که حتی براساس روش‌شناسی قاعده‌مند و مستدل علمـی نیـز نمی‌تـوان در فهـم و تفسیر مفاد آموزه‌های قرآن به معنایی مطلوب و نهایی دست یافت.[۱۰]

---

۲. آریان‌پور، فرهنگ جامع پیشرو، ۱۳۰٤؛ دهخدا، لغت‌نامهٔ دهخدا، ۹۲۵۰.

۳. جمعی از نویسندگان، شرح المصطلحات الکلامیه، ۱۰۹؛ رفیق العجم، موسوعة مصطلحات ابن‌خلدون، ۱٤۳/۲.

٤. نک: رفیق العجم، موسوعة مصطلحات ابن‌خلدون، ۲۳/۲.

۵. مجتهدشبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ۳۲.

٦. مجتهدشبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ۳٦۸.

۷. سروش، صراط‌های مستقیم، ۱۹۲؛ سروش، بسط تجربهٔ نبوی، ۳۳۲؛ سروش، فربه‌تر از ایدئولوژی، ۱۲٦.

۸. مجتهدشبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ۱۱٤ و ۳۲۹.

۹. سروش، صراط‌های مستقیم، ۱۹۵.

۱۰. سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ۲۰۳.

۲. تبیین مبنای نسبیت در فهم و معرفت قرآن

با واکاوی عبارات نوگرایانی؛ مانند دکتر سروش و مجتهدشبستری، اصطیاد می‌شود مبنای معرفت شناختی دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن، اصل نسبیت در فهم و معرفت قرآن است. تلازم میان حیرت آفرینی زبان قرآن با نسبیت در فهم دین و قرآن بدین جهت است که سروش، زبان دین و قرآن را زبانی رازوار و دارای ابهام ذاتی می‌شمرد[۱۱] و به‌صراحت، امکان شناخت و معرفت به معنای گوهری و نهایی متن دینی و دستیابی به مقصود حقیقی گزاره‌های قرآن را همواره برای قرآن‌پژوهان محل تردید قرار می‌دهد،[۱۲] سپس وی بدون تصریح بر مبنابودگیِ اصل نسبیت برای دیدگاه یادشده تأکید می‌کند، که البته فهم و معرفت دینی دین پژوهان و قرآن‌پژوهان همانند مفسران و فقیهان، مقوله‌ای کاملاً نسبی است،[۱۳] به‌صورتی‌که مفسران قرآن متأثر از معرفت‌های متغیر و متحول برون‌دینی خود ناگزیر به تحول و تغییر دائمی در معرفت دینی و قرآنی هستند؛[۱۴] بلکه قرآن‌پژوه همواره در فهم خود از دین و قرآن به معانی و مفاهیم متعدد و پایان‌ناپذیری دست می‌یابد که میان هیچ‌یک از آن‌ها ترجیحی در پذیرش نمی‌بیند.[۱۵] شبستری نیز دراین‌باره قرآن‌پژوه را هنگام مواجهه با معرفت‌های دینی و تفسیر علوم قرآن، تنها دریافت‌کنندهٔ فهمی واحد نمی‌داند؛ بلکه بر آن است مفسر هرگز نمی‌تواند انتظار داشته باشد فهمی مطلق و درکی ثابت و غیرنسبی نصیب وی شود.[۱۶] بدین ترتیب، در سایهٔ مبنای معرفت‌شناسانهٔ یادشده، فهم‌های متکثر و نامحدود و غیرقاعده‌مند از متن قرآن، در پیِ ابهام‌آلودی همیشگی قرآن برای قرآن‌پژوهان حجیت و اعتبار می‌یابد.

بدون تردید، پذیرش این نوع مبنای معرفت‌شناختی در مقام مواجههٔ با متن قرآن سبب تحکیم و تثبیت دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن می‌شود، که نویسندگانی چون سروش و مجتهدشبستری در پرتوِ مبنای نسبیت در فهم دین و معرفت قرآن، ازسویی بر ابهام ذاتی، رازواری و ناگشودگی آموزه‌ها و گزاره‌های قرآن برای عامهٔ مردمان تأکید می‌ورزند و ازسوی‌دیگر، نزاع الهی‌دانان بر سر درک معنای گوهری و نهایی متن قرآن را پایان‌ناپذیر می‌خوانند و معناپذیری بی‌انتهای متن قرآن را مبتنی‌بر این مبنا موجه می‌سازند.

۳. واکاوی مبنای معرفت‌شناختی

براساس مبنای یادشده همان‌طور که اشاره شد زبان ظاهری قرآن، معماگونه و رازوار خوانده می‌شود و

۱۱. سروش، بسط تجربهٔ نبوی، ۳۳۲-۳۳٤؛ سروش، فربه‌تر از ایدئولوژی، ۱۲٦.

۱۲. نک: سروش، صراط‌های مستقیم، ۱۹۲.

۱۳. سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ٦۳ و ۱۷۰ و ۲۸۲ و ۲۸٦ و ۳۸۱ و ٤۳٤؛ سروش، بسط تجربهٔ نبوی، ۳۰٤-۳۰۵.

۱٤. سروش، صراط‌های مستقیم ، ۲-۳؛ سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ۸۸ و ۹۲ و ۲۷۸.

۱۵. سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ۲۰۸.

۱٦. نک: مجتهدشبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ۱٤۲؛ مجتهدشبستری، تأملاتی در قرائت رسمی از دین، ۱٤-۱۵.

در لفافه، بر سزامندی معناپذیری بی‌انتها از متن قرآن تأکید می‌رود، به‌صورتی که هر مخاطب در هر مواجهه با متن به معنایی متمایز از درک و برداشت پیشین خود و نیز متفاوت با هر مخاطب دیگر می‌رسد. شایان ذکر است اصل معرفت‌شناختی نسبیت در فهم و معرفت قرآن، دچار نقص‌ها و ضعف‌های جدی است. اینک در ذیل به پاره‌ای از این ضعف‌ها اشاره می‌شود.

۳. ۱. تبارشناسی نسبیت فهم و معرفت قرآن

نفس امکان معرفت؛ مانند معرفت به وجود خود و معرفت به قوای ادراکی و تحریکی خود و معرفت به صورت‌های ذهنی و حالت‌های نفسانی خود، از مقولات بدیهی است که هر عقل سلیمی از انکار آن ابا دارد.[۱۷] اما معدودی از آدمیان در تاریخ بشری؛ نظیر «گرگیاس» و «پیرهون» مدافع صورتی ساده از شکاکیت و نفی واقع عینی بوده‌اند[۱۸] و صورت پیچیده و مدرن شکاکیت نیز به نام نسبی‌گرایی و ایدئالیسم در قالب ایدهٔ فنومنولوژی‌کالِ کانت ظهور یافت. کانت براساس تئوری تمایز میان نومن (پدیده) از فنومن (پدیدار) با انکار قاطعانهٔ دستیابی فهم به واقعیت، ساختار واقع‌گرایی را در تاریخ اندیشهٔ مغرب‌زمین واژگون ساخت. در سایهٔ اندیشه‌های ایده‌آلیستی و ذهن‌گرایانهٔ کانت، هیچ انسانی در فهم و ادراک خود قادر به شناخت شیء در عین یا واقعیت نیست؛ بلکه آدمیان تنها با ادراک شیء برای ما یا «پدیدار»، همگنِ با ذائقه‌شان است که در آینهٔ مقولات فاهمه و عنصر زمان و مکان قادر به فهم همان ظهور ویژهٔ نزدِ خود هستند و به تعداد افراد، حقیقت‌های متنوع برای آدمیان پدیدار می شود و دسترسی به عین واقعی، نه اجمالاً و نه تفصیلاً، به‌هیچ‌روی مقدور بشر نخواهد بود.[۱۹]

نوگرایان نامبرده؛ ازجمله دکتر سروش هرچند خود را ازنظرِ معرفت‌شناختی، عینی‌گرا و رئالیسم می‌خواند و از انتساب به نسبیت مطلق می‌پرهیزد،[۲۰] ولی آیت‌الله جوادی، بینش معرفتی سروش را هنگام مواجهه با متون دینی بازخوانی می‌کند و بر این باور است که بنیادهای معرفتی سروش در مقام فهم متن، با نگرش معرفت‌شناسانهٔ کانت همسو است، گرچه سروش به‌جای مقولات ثابت دوازده‌گانهٔ کانت، از مکانیسمی سیال به‌نام حیثیت جمعی و جاری علوم و ملائمت معرفت‌های بشری بهره می‌برد.[۲۱] به‌هرروی، کانت ازنظرِ تمایز مقام ذهن از مقام عین، باور به دسترسی‌ناپذیری عین و فهم واقعیت‌ها براساس مقولات ذهنی، دچار نسبیت مطلق در فهم و معرفت است و سروش نیز گرچه خود را رئالیسم می‌شمرد، نه

---

۱۷. مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱/۱۱۵.

۱۸. مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۱/۱۶۱-۱۶۲.

۱۹. نک: باربور، علم و دین، ۹۱-۹۳؛ صدر، فلسفتنا، ۱۲۶-۱۳۰؛ سبحانی، شناخت در فلسفه اسلامی، ۹۹-۱۰۷.

۲۰. سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ۳۰۲.

۲۱. نک: جوادی آملی، شریعت در آینهٔ معرفت، ۷۲-۷۴.

ایدئالیسم؛ ولی بنیادهای معرفتی خویش را در همین راستا ذهن‌گرایانه تعریف می‌کند. وی فهم و معرفت هر انسانی را در مقام رویارویی با متون بشری و دینی و قرآن، تنها تابع پیش‌فرض‌ها و قالب‌های متغیر علمی و ذهنی خود او دسترسی‌پذیر می‌داند. به نظر می‌رسد این مبنای معرفتیِ متأثر از رویکرد نسبی‌گرایانهٔ کانت، نگرشی نئوکانتی و فاقد درون‌مایه‌های بنیان‌عینی است که فهم‌ناپذیری واقع بیرونی را بیرون از رسالت خود نمی‌بیند و در مقام فهم متن، اعم از بشری و دینی نیز نسبیت در فهم و معرفت متن دینی و قرآن را در راستای بنیادهای فکری خود می‌بیند.

۳. ۲. گونه‌شناسی نسبیت فهم و معرفت قرآن

نسبیت معرفتی، نظریه‌ای است که همهٔ فهم‌ها و معرفت‌ها، ازجمله معرفت دینی را وابسته به شرایط ذهنی دین‌پژوه می‌داند و براساس آن، دیگر نمی‌توان از معرفت به واقع سخن گفت؛ بلکه تنها می‌توان از معرفت شخص یا گروه به واقع سخن گفت.[۲۲] نسبی‌گرایی معرفتی، به پنج مقوله تقسیم می‌شود.[۲۳] نسبیت معرفتی در فهم دین و قرآن نزد شبستری و سروش با تصریحات ایشان، نه نسبیت در حقیقت و صدق است که به شکاکیت می‌پیوندد؛ بلکه نسبیت در فهم و معرفت است که امری روا و معقول و اجتناب‌ناپذیر است؛[۲۴] بدین‌معنا که، هرچند در جهان خارج واقعیت‌های ثابت وجود دارد، ولی جز به‌طور نسبی در دایرهٔ فهم و معرفت انسان قرار نمی‌گیرد.[۲۵]

آیت‌الله جوادی در بازکاوی این مبنای معرفت‌شناسانه، تقریرهای پنج‌گانه از نسبیت را تمیز می‌دهد و تقریر پنجم؛ یعنی نسبیت در فهم و معرفت یا استقرار نسبی واقعیات در ذهن را به تحلیل می‌نشیند که بر فرض صحت تغییرات دائمیِ همهٔ معرفت‌های بشری، مسلماً اعتبارسنجی فهم‌ها و معرفت‌های صحیح از سقیم، بدون وجود سنجه و معیار امکان‌پذیر نخواهد بود و نسبیت در فهم و معرفت، به نسبیت مطلق و شکاکیت منتهی می‌شود.[۲۶] حتی نسبیت در فهم و معرفت، هرچند ناظر به مقام فهم و اثبات است؛ نه مقام ثبوت و حقیقت، ولی مانع از درهم‌آمیختن نسبیت در فهم و نسبیت در صدق نمی‌شود. بدین‌ترتیب، تلاش‌های سروش برای ایجاد فاصلهٔ میان نسبیت معرفتی خود با نسبیت مطلق و شکاکیت فراگیر، بی‌ثمر است و به‌رغم کوشش وی، نسبیت در فهم و معرفت قرآن به رویکردی شکاکانه منجر می‌شود؛ چون وی هرچند وجود واقعیات ثابت خارجی را نفی نمی‌کند، ولی صِرف انکارنکردن واقع متعیّنِ بیرونی برای

۲۲. مصباح، مجتبی و دیگران، معرفت‌شناسی، ۱۲۵.
۲۳. نک: سنکی، «پنج قرائت از نسبیت معرفتی»، ۲.
۲٤. نک: مجتهدشبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ۱٤۲-۱٤۳.
۲۵. سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ٦۳.
۲٦. نک: جوادی آملی، شریعت در آینهٔ معرفت، ۲۷۲-۲۷٤.

رهایی از ذهن‌گرایی کافی نیست و در مقام مواجهه با متن بشری و دینی، تعیین فهم صائب از غیرصائب نیازمند وجود معیار معتبر است، درحالی‌که در رهیافت یادشده، وجودِ معیار نفی می‌شود. براین‌اساس، قرآن‌پژوه در مقام فهم و معرفت به آموزه‌های قرآن دچار تردید در فهم‌پذیری واقع متعینِ خارج از ذهن خود می‌شود که به‌ناگزیر مستلزم نسبیت در حقیقت و صدق و شکاکیت است؛ زیرا براساس نسبیت در فهم و معرفت در مواجهه با قرآن، دیگر نمی‌توان از معرفت به واقع بیرونی و معنای صائب سخن به میان آورد؛ بلکه تنها می‌توان از معرفتی سخن گفت که صاحب معرفت راجع به واقع عینی و ادراک خود از آن معنای متن قرآن دارد. ازاین‌رو، براساس مبنای مزبور اساساً هیچ معرفت ثابت و مطلقی؛ اعم از معرفت بشری و قرآنی فارغ از سابجکتیو و شرایط ذهنی معتبر وجود ندارد که به‌تعبیری دیگر، شکاکیت پیچیدۀ نام‌بردار است.

شایان ذکر است شکاکیت که بدان اشاره شد، بر سه‌گونه صورت‌بندی می‌شود: نخست اینکه، هیچ واقعیتی وجود ندارد و این نوع از شک‌گرایی که بر وهمی‌بودن وجود خود و دیگران و سخن فعلی خود تأکید دارد، حاکی از نوعی بیماری و خارج از محل نزاع است. دوم، شکاکیت به‌معنای وهمی‌انگاری همۀ معرفت‌ها نیز به‌سبب اتقان بر وهم خود، برخوردار از نوعی علم و یقین و خارج از محل بحث است. سوم که محل گفتگوست مقصود از شکاکیت، تردید فراگیر در عامۀ معلومات است؛ بدین معنا که، فرد شاک در خصوص مطابقت هیچ‌یک از فهم‌ها و معرفت‌های خود با واقعِ بیرونی اتقان ندارد[۲۷] و به نظر می‌رسد براساس مبنای مزبور در حوزۀ فهم متن، به‌ویژه متن دینی و قرآن، همواره قرآن‌پژوه راجع‌به درستی هریک از فهم‌ها و معناهای به‌دست‌آمده از متن قرآن تردید دارد. ازاین‌رو، مبنای نسبیت در فهم دین و قرآن نیز همانند رویکرد شکاکیت پیچیده، به‌رغم تأکید بر وقوع بیرونی واقع عینی؛ دستیابی بر آن را بدون نظرداشت به فهم‌های متغیر و سیال انسان نامیسور تلقی می‌کند و در حوزۀ فهم متن، مبنای مزبور بر ناامکان‌مندی پژوهنده در فهم معنای حقیقی متن تأکید می‌ورزد و فهم و معرفتِ به معنای عینی و گوهری متن را برای قرآن‌پژوه نامیسّر می‌پندارد. در این صورت، مبنای یادشده سبب پیدایی دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن می‌شود و به‌عبارتی، هم بر ابهام ذاتی متن قرآن تأکید می‌کند و هم متن قرآن را واجد معناهای نامتعین و بی‌شمار می‌داند.

۳. ۳. روش‌شناسی نسبیت فهم و معرفت قرآن

وجود واقعیت و امکان معرفت یقینی به آن، به‌علاوه وجود خطای فهم و توانمندی انسان بر تمییز فهم صواب از ناصواب، جزو امور متقن و بدیهی نزد معرفت‌شناسان اسلامی قلمداد می‌شود و نیز فروگذاری از

۲۷. نک: لاریجانی، معرفت دینی، ۱۷۷-۱۷۸.

ارائهٔ معیار برای سنجش معناها و معرفت‌ها در فهم معنای صائب، مسلماً دین‌پژوه را واجد معرفتی شکاکانه و اعتمادناپذیر می‌سازد.[۲۸] بدین‌ترتیب، ارائهٔ مناطی دقیق و کارآمد برای تعیین گزاره‌های صادق از کاذب، روشی مطلوب در حوزهٔ فهم است که ارزیابی فهم درست از میان معرفت‌های متعدد و شناسایی معنای صواب از میان معناهای برآمده از متن بشری و قرآنی بدون وجود سنجه و معیار، روشی مخدوش در فهم و معرفت است و لاجرم، به نسبیت در فهم و شکاکیت منجر می‌شود.

نوگرایانی، به‌سان مجتهدشبستری، در باب روش‌شناسی فهم متن دینی و قرآن با پرهیز از ارائهٔ سنجهٔ معتبر؛ بلکه نفی آن، معیارپذیریِ روش فهم و معرفت دینی و قرآن را محل تردید قرار می‌دهد.[۲۹] سروش نیز هرچند بر تمایز مقام ذهن و عین تأکید دارد، ولی تصریحی از ایشان مبنی‌بر سنجه‌گذاری براساس معیار مطابقت دیده نمی‌شود؛[۳۰] بلکه در بازشناسی مقام ذهن از مقام عین و معنای گوهری متن، گاه به انکار معیار مطابقت مبادرت می‌ورزد.[۳۱] حتی وی در پاره‌ای از عباراتِ خود، بر رویکردهای غیرقاعده‌مند؛ نظیر ابطال‌پذیری پوپر[۳۲] و انسجام‌گرایی کواین[۳۳] و خودآشکارشدگی گادامر[۳٤] برای فهم و دریافت معنا از متن تأکید می‌کند و پذیرای این شیوه‌های پدیدارشناسانه و معیارناپذیر فهم متن می‌شود که به‌دلیل اطالهٔ کلام، از نقد و بررسی هریک از این رویکردها پرهیز می‌شود.[۳۵] مطالعهٔ انتقادی هریک از این رویکردهای یادشده، پژوهشی مستقل می‌طلبد.[۳٦] اما تفکیک مقام ذهن و عین هرچند شرط لازم اما ناکافی برای تحقق واقع‌گرایی و عینی‌گرایی در معرفت و فهم متن است؛ بلکه اندیشه‌ای، عینی‌گرا و رئالیسم خوانده می‌شود که در شیوهٔ فهم متن و سنجش صدق و کذب گزاره‌ها (به‌رغم معیارناپذیری رویکردهای ابطال‌پذیری و انسجام گرایی و ناپیدایی) بر ضرورت تطابق میان ذهن و عین وفادار بماند،[۳۷] وگرنه پذیرش رویکرد سنجه‌ناپذیر رئالیسم انتقادی و نسبیت فهم و معرفت، لاجرم مستلزم شک‌گرایی در فهم و معرفت و نسبی‌گرایی در تفسیر قرآن است. بنابراین تردیدی نیست که مبنای نسبیت در فهم دین و قرآن، برخوردار از روشی مطمئن و ایمن در بازسازی معرفت دینی قرآنی نیست؛ زیرا بدون ارائهٔ سنجهٔ ثابت، مسلماً ارزش معلومات در حوزهٔ

---

۲۸. حسین‌زاده، درآمدی بر معرفت‌شناسی، ۲۰-۲۲.

۲۹. نک: مجتهدشبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ۲٤ و ۳۲.

۳۰. نک: خسروپناه، آسیب‌شناسی دین‌پژوهی معاصر، ٥٤١-٥٤٢؛ نک: نصری، راز متن، ۳۲۵.

۳۱. سروش، صراط‌های مستقیم، ۲ و ۱۹۲.

۳۲. سروش، صراط‌های مستقیم، ٤١.

۳۳. سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ۲۰٤ و ۲۸٦.

۳٤. سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ۱۹۲-۱۹۳.

۳۵. نک: مطهری، مجموعه آثار شهید مطهری، ۱٥٦/٦-۱٦۰.

۳٦. نک: واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ۳۰۵-۳۱۲؛ حسین‌زاده، درآمدی بر معرفت‌شناسی، ۱۱۳-۱۲۹.

۳۷. نک: مطهری، مجموعه آثار شهید مطهری، ۱٥۸/٦-۱٥۹.

فهم و معرفت، به‌ویژه فهم متون بشری و قرآن احراز نمی‌شود.

۳. ٤. خودانتحاری نسبیت فهم و معرفت قرآن

مجتهدشبستری، به‌صراحت بر انگارهٔ نسبیت در فهم و ثبات‌ناپذیری معرفت به دین و قرآن تأکید می‌کند.[۳۸] وی در تبیین دیدگاه خود بر این باور است که هر تغییری در پرسش‌ها و پیش‌داوری‌های دین‌پژوه، لاجرم دگرگونی معانی و مفاهیم را برای وی سبب می‌شود و تفسیر نو و تازه‌ای از متن برای قرآن‌پژوه به ارمغان می‌آورد.[۳۹] سروش نیز بنابر حیثیت جمعی و جاری علوم و تغییرپذیری دائمی پیش‌فرض‌های دین پژوه هنگام مواجهه با متن دینی و قرآن، بر نسبیت فهم تأکید دارد،[٤۰] درحالی‌که انگارهٔ نسبیت فهم دین و معرفت قرآن، بدون تردید مدعایی خودانتحار است؛[٤۱] زیرا نسبی‌انگاری فهم و معرفت، منجربه بی‌اعتباری هر سخنی ازسوی مدعی راجع به دیگران خواهد بود و حتی خود مدعی نیز در مراجعات بعدی، از سخن خود فهم دیگری خواهد داشت و سخنان پیشین وی نزد خودش هیچ اعتباری نخواهد داشت که بی‌شک، این مدعایی خودشکن است. همچنین نفس مدعای سروش مبنی‌بر نسبیت در فهم دین و قرآن و مدعای متحول‌انگاری معرفت، به‌مجرد اندک تغییری در قلمروِ علوم نیز بر انهدام خود گواهی می‌دهد؛ نظیر بطلان ادعای فردی که با تکلم به زبان فارسی مدعی می‌شود که من متولدشده و پرورش‌یافتهٔ هلند هستم و به زبان و گویش فارسی هیچ آشنایی ندارم! اما فارغ از ادله، صرف تکلم‌کردن وی به زبان فارسی، مکفی در ناقض بودن مدعای وی است. بنابراین داعیهٔ نسبیت فهم در مقام رویارویی با متن بشری و دینی و فهم و معرفت قرآن، ملازم با سقوط اعتبار سخن مدعی راجع به ادعای خود است.

۳. ٥. دفاعیات نسبیت فهم و معرفت قرآن

نقادی‌های صورت‌یافته بر انگارهٔ نسبیت معرفت دینی و قرآن و شکاکانه‌خواندن آن سبب شده است که سروش گاهی مؤید شک‌گرایانه‌بودنِ نسبیت فهم دین و قرآن شود و البته آن را معلول ادله بداند،[٤۲] حال آنکه هیچ دلیلی بر آن اقامه نکرده است و گاهی با دفاعیات متعدد می‌کوشد تا میان رویکرد شکاکانه و دیدگاه نسبی‌انگارانهٔ خود مرزبندی کند.[٤۳] نخست، سروش مدعی است نسبیت فهم دین و قرآن زمانی با شکاکیت در می‌آمیزد که تغییر فهم و معرفتِ قرآن‌پژوه، منجربه نابودی معرفت‌های نزد وی بشود، درحالی‌که تبدّل فهم و معرفت لزوماً معلول ویرانی معرفت‌های پژوهنده نیست تا شکاکیت پدید آید؛ بلکه تغییر معرفت

۳۸. نک: مجتهدشبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ۱٤۲.
۳۹. نک: مجتهدشبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ۱۱٤.
٤۰. نک: مجتهدشبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ۳۰٥.
٤۱. لاریجانی، معرفت دینی، ۱۸۲-۱۸۳.
٤۲. نک: سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ۲۹۳.
٤۳. سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ۲۹۹.

دین‌پژوه ناشی از تعمیق معرفت‌های وی است که فهمی عمیق‌تر نصیب وی می‌شود و بدیهی است که تغییر معرفت در پرتوِ تعمیق فهم، به‌هیچ‌روی منتهی به شکاکیت نمی‌شود.[٤٤] اما جستارهای صورت‌یافته بر روی مجموعه عبارات سروش نشانگر این است که بیشتر معرفت‌های استنادشدهٔ وی رویکرد ابطالی دارد، نه تعمیقی؛[٤٥] بلکه عموم مثال‌های محل اتکای وی نیز در باب تعمیق فهم و معرفت، نه از سنخ تعمیقی؛ بلکه عموماً از جنس ابطال معرفت‌های پیشین است.[٤٦] افزون بر اینکه، معرفتی نظیر همهٔ فهم‌ها در تحول هستند که نسبیت فهم دین و قرآن را تئوریزه می‌کند؛ هم صبغهٔ ابطالی و هم تعمیقی دارد، ولی سروش مکانیزمی برای تمایز میان معرفت‌های تعمیقی و ابطالی ارائه نمی‌دهد.[٤٧] ازاین‌رو، احتمال دسترسی به یقین برای پژوهندهٔ متن نامیسّر می‌شود و مانایی و صدقِ همیشگیِ هیچ فهم و معرفتی به اثبات نمی‌رسد، درحالی‌که شرط تحقق یقین در معرفت‌ها، صدق دائمی آن است.[٤٨]

بنابراین نخستین دفاعیهٔ سروش، در جداسازی انگارهٔ نسبیت فهم و معرفت قرآن از رویکرد شکاکانه مؤثر نبوده است و تردیدی در تلازم شکاکیت و نسبیت استنادشدهٔ ایشان نمی‌رود.

دوم، سروش مدعای «تغییرپذیری همهٔ معرفت‌های بشری و قرآنی» را که (به‌جهت رواسازی نسبیت در عموم فهم‌ها و ازجمله همین مدعا) مستلزم خودانتحاری و شکاکیت می‌بیند، برای اثبات شکاکانه‌نبودن و خودشمول‌نبودنِ مدعا، اقدام به تقسیم‌بندی و دوگانه‌سازی معرفت‌ها می‌کند و مدعی می‌شود نسبیت و تغییرپذیری، تنها شامل مصادیق مدعاست (یعنی معرفت‌های درجه اول)، نه نفس مدعا (یعنی معرفت درجه دوم و نفس مدعا نسبیت ندارد و همیشه و برای همگان ثابت و تغییرناپذیر می‌ماند.)؛ با این توضیح که، معرفت‌های بشری به معرفت درجه دوم؛ مانند دانش معرفت‌شناسی و معرفت درجه اول، به‌سان علوم انسانی و تجربی رتبه‌بندی می‌شود و در پرتوِ این تفاوت رتبه، گزارش‌های (درجه دومِ) معرفت‌شناسانه به معارضهٔ با معرفت‌های (درجهٔ اولِ) علوم انسانی و تجربی بر نمی‌خیزد؛ زیرا معرفت‌شناس، برخوردار از ویژگی برتری رتبه و ناظریت است. براین‌اساس، داوری دین‌پژوهِ معرفت‌شناس در خصوص علوم انسانی، ازجمله داوری وی در مقام تفسیرپذیری دین و فهم‌نمایی قرآن، مستلزم شکاکیت معرفتی نخواهد بود.[٤٩] اما سروش در دفاعیهٔ دوم هرچند می‌کوشد به‌وسیلهٔ رتبه‌بندی معرفت‌ها اندیشه‌های نسبی‌گرایانهٔ خود در باب فهم دین و قرآن را از شمول شکاکیت برهاند و انگارهٔ نسبیت فهم و معرفت قرآن را امری حقیقی و مطلق

٤٤. نک: سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ۳۰۱-۳۰۲.

٤٥. نک: لاریجانی، معرفت دینی، ۱۸۰.

٤٦. نک: جوادی آملی، شریعت در آینهٔ معرفت، ۲۹۲-۲۹۹.

٤٧. لاریجانی، معرفت دینی، ۱۸۰.

٤٨. مطهری، مجموعه آثار شهید مطهری، ٦/١٦٣.

٤٩. سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ٢٦٣-٢٦٤.

جلوه دهد، ولی تلاش‌های وی راه به جایی نمی‌برد؛ زیرا رتبه‌بندی معرفت‌ها و تخصیص خودستیزی به معرفت‌های درجه اول نمی‌تواند مشخص‌کنندهٔ شکاکیت از نسبیت در مقام فهم دین و قرآن باشد؛ چون تنها، ارائهٔ سنجه و معیار معتبر است که می‌تواند خودشمولی نسبیت را در قلمروِ معرفت‌های درجه اول محدود سازد و معرفت‌های درجه دوم؛ مانند مفاهیم دین و قرآن را از شکاکانه‌بودنِ نسبیت فهم مصون دارد، درحالی‌که به‌هیچ‌روی چنین معیاری یافت نمی‌شود؛[۵۰] بلکه اساساً اقامهٔ معیار و سنجه برای خروج معرفت درجه دوم از حکم نسبیت فهم و معرفت امکان‌پذیر نیست.[۵۱] ازاین‌رو، چون رویارویی معرفت شناسانهٔ دین‌پژوه با معرفتی درجه دوم؛ مانند تفسیر دین و معنایابی قرآن، نه صِرف یک گزارش؛ بلکه با داوری همراه است و داوری نسبی‌گرایانهٔ معرفت‌شناس نیز بدون وجود سنجه‌ای معتبر، مقوله‌ای خودشمول و شکاکانه است، لذا مواجههٔ وی؛ خواه در باب معرفت‌های درجه اول باشد و خواه در مقام فهم معرفت‌های درجه دوم مانند دین و قرآن باشد، گرفتار خودستیزی و شک‌گرایی است.

نتیجه‌گیری

مبنای معرفت‌شناختی دیدگاه حیرت‌آفرینیِ زبان قرآن؛ یعنی اصل نسبیت فهم و معرفت قرآن دچار چالش‌های عمده‌ای است که در ذیل به پاره‌ای از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. اندیشهٔ نوگرایان در امتداد اندیشه‌های ایده‌آلیستی و ذهن‌گرایانهٔ کانت، نئوکانتی تعبیر می‌شود. سروش و شبستری، همانند کانت میان پدیده و پدیدار تمایز می‌نهند؛ با این تفاوت که، دریافت‌های انسان از جهان خارج نزد نوگرایان وابسته به پیش‌فرض‌های سیال بشری، همواره در حال تغییرند. ازاین‌رو، کشف واقعیت‌های ثابت بیرونی و عینی لزوماً برای انسان تحقق‌ناپذیر و ناممکن خواهد بود.

۲. نسبیت هرچند تقریرهای متعدد و گاه موجهی دارد، ولی نسبیت فهم و معرفت قرآن، به‌نوعی شکاکیت پیچیده و ناموجه است؛ زیرا وابسته‌سازی فهم هر متن یا پدیده به شرایط ذهنی دائم‌التغییر انسان در هر مراجعه، منجربه رخداد شکی فراگیر در فهم معناها می‌شود.

۳. سروش و شبستری هرچند ازنظرِ روش‌شناسی، در مقام فهم قرآن بر تمایز دو ساحت ذهن و عین تأکید می‌ورزند، ولی به‌سبب پرهیز از ارائهٔ سنجه و معیار معتبر و گاه انکار آن، خود را غوطه‌ور در شک گرایی معرفتی می‌بینند.

٤. نسبیت فهم و معرفت قرآن، رویکردی خودانتحار و خودشکن است. رهیافتی که مدعی است فهم و

۵۰. نک: لاریجانی، معرفت دینی، ۱۸۱-۱۸۳.

۵۱. ربانی گلپایگانی، معرفت دینی از منظر معرفت‌شناسی، ۱۷٦-۱۸۰.

معرفت قرآن همواره مانند سایر معرفت‌های بشری سیال و ثبات‌ناپذیر است، لاجرم ثبات و پایداری مدعای خود را نیز پذیرا نیست.

۵. دفاعیات نوگرایان برای رهاییِ اصل نسبیتِ فهم و معرفت قرآن از ذیل شکاکیت، ناکارآمد است. برای نمونه، نه ادعای تعمیق‌یافتگی معرفت‌های بشری و نه درجه‌بندی معرفت‌ها به درجه اول و درجه دوم، مانع از پیوستن مبنای یادشده به شکاکیت نخواهد شد.

منابع

آریان‌پور، منوچهر. فرهنگ جامع پیشرو. تهران: جهان‌رایانه، ۱۳۸۱.

انوری، حسن. فرهنگ بزرگ سخن. تهران: سخن، ۱۳۸۷.

باربور، ایان‌جی. علم و دین. ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.

جمعی از نویسندگان. شرح المصطلحات الکلامیه. مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۴۱۵ق.

جوادی آملی، عبدالله. شریعت در آینهٔ معرفت. قم: اسراء، ۱۳۸۶.

حسین‌زاده، محمد. درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت دینی. قم: مؤسسهٔ آموزشی‌پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳.

خسروپناه، عبدالحسین. آسیب‌شناسی دین‌پژوهی معاصر. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی، ۱۳۸۸.

دهخدا، علی‌اکبر. لغت‌نامهٔ دهخدا. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.

ربانی گلپایگانی، علی. معرفت دینی از منظر معرفت‌شناسی. بی‌جا: دانش و اندیشهٔ معاصر، ۱۳۷۸.

رفیق العجم. موسوعة مصطلحات ابن‌خلدون و الشریف علی محمد الجرجانی. لبنان: ناشرون، ۲۰۰۴م.

سبحانی، جعفر. شناخت در فلسفه اسلامی. قم: مؤسسهٔ امام صادق(ع)، ۱۳۸۲.

سروش، عبدالکریم. بسط تجربهٔ نبوی. تهران: مؤسسهٔ فرهنگی صراط، ۱۳۷۹.

سروش، عبدالکریم. صراط‌های مستقیم. تهران: مؤسسهٔ فرهنگی صراط، ۱۳۷۷.

سروش، عبدالکریم. فربه‌تر از ایدئولوژی. تهران: مؤسسهٔ فرهنگی صراط، ۱۳۷۳.

سروش، عبدالکریم. قبض و بسط تئوریک شریعت. تهران: مؤسسهٔ فرهنگی صراط، ۱۳۷۱.

سنکی، هاوارد. «پنج قرائت از نسبی‌گرایی شناختی». فصلنامهٔ ذهن. ترجمهٔ پیروز فطورچی، ش۹ (بهار۱۳۸۱): ۵۵-۶۶.

صدر، محمدباقر. فلسفتنا. بی‌جا: دار الکتاب الإسلامی، ۱۴۲۵ق.

لاریجانی، صادق. معرفت دینی. بی‌جا: مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۷۰.

مجتهدشبستری، محمد. تأملاتی در قرائت رسمی از دین. تهران: طرح نو، ۱۳۸۳.

مجتهدشبستری، محمد. نقدی بر قرائت رسمی از دین. بی‌جا: طرح نو، ۱۳۷۹.

مجتهدشبستری، محمد. هرمنوتیک، کتاب و سنت. بی‌جا: طرح نو، ۱۳۷۵.

مصباح، مجتبی و دیگران. معرفت‌شناسی. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۶.

مصباح یزدی، محمدتقی. آموزش فلسفه. بی‌جا: امیرکبیر، ۱۳۸۳.

مطهری، مرتضی. اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: صدرا، ۱۳۹۶.

مطهری، مرتضی. مجموعه آثار شهید مطهری. تهران: صدرا، ۱۳۸۴.

نصری، عبدالله. راز متن: هرمنوتیک، قرائت‌پذیری متن و منطق فهم دین. تهران: سروش، ۱۳۹۰.

واعظی، احمد. درآمدی بر هرمنوتیک. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی، ۱۳۸۰.

Transliterated Bibliography

Anvarī, Ḥasan. *Farhang Buzurg Sūkhan*. Tehran: Sūkhan, 2009/1387.

Ārīyānpūr, Manūchihr. *Farhang Jāmiʻ* P*īshrū*. Tehran: Jahān Rāyānih, 2003/ 1381.

Barbour, Ian G. ʻI*lm va* Dīn. Translated by Bahāʼ al-Dīn Khuramshāhī. Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī, 1984/1362.

Dihkhudā, ʻAlī Akbar. *Lughat Nāmih Dihkhudā*, Tehran: University of Tehran, 1999/1377.

Ḥusaynzādih, Muḥammad. *Darāmadī bar Maʻrifatshināsī va Mabānī Maʻrifat-i Dīnī.* Qum: Mūʼassisah-yi Āmūzishī va Pazhūhīsh Imām Khumiynī, 2005/1383.

Jamʻī az Nivīsandigān. *Sharḥ-i al-Muṣṭalaḥāt al-Kalāmīyih*. Mashhad: Āstān-i Quds-i Rażavī, 1995/1415.

Javādī Āmulī. ʻAbd Allah. *Sharīʻat dar Āynih Maʻrifat*. Qum: Asrāʼ, 2008/1386.

Khusrūpanāh, ʻAbd al-Ḥusayn. *Āsībshināsī Dīnpazhūhī Muʻāṣir.* Tehran: Pazhūhishgāh Farhang va Andīshih-yi Islāmī, 2010/1388.

Lārījānī, Ṣādiq. *Ma*ʻrifat *Dīnī.* S.l. Markaz-i Tarjumih va Nashr-i Kitāb, 1992/1370.

Miṣbāḥ Yazdī. Muḥammad Taqī. *Āmūzish Falsafah*. s.l. Amīr Kabīr, 2005/1383.

Miṣbāḥ, Mujtabā et al. *Ma*ʻrifat*shināsī.* Qum: Mūʼassisah-yi Āmūzishī va Pazhūhīsh Imām Khumiynī, 2017/1396.

Mujtahid Shabistarī, Muḥammad. *Hirminūtīk, Kitāb va Sunnat* s.l. Ṭarḥ-i Naū, 1997/1375.

Mujtahid Shabistarī, Muḥammad. *Naqdī bar Qirāʼa*t *Rasmī az Dīn*. s.l. Ṭarḥ-i Naū, 2001/1379.

Mujtahid Shabistarī, Muḥammad. *Taʼammulātī dar Qirāʼa*t-i *Rasmī az Dīn*. Tehran: Ṭarḥ-i Naū, 2005/1383.

Muṭaharī, Murtażā. *Majmūʻah-yi Āṯār Shahid Muṭaharī.* Tehran: Ṣadrā, 2005/1384.

Muṭaharī, Murtażā. *Uṣūl Falsafah va Ravish-i Riʼālīsm*. Tehran: Ṣadrā, 2018/1396.

Naṣrī, ʻAbd Allah. *Rāz-i Matn: Hirminūtīk, Qirāʼatpaẕīrī Matn va Manṭiq Fahm Dīn*. Tehran: Surūsh,

2011/1390.

Rabānī Gulpāygānī, ʿAlī. *Maʿrifat Dīnī az Manẓar Maʿrifatshināsī*. s.l. Dānish va Andīshih-yi Muʿāṣir, 2000/1378.

Rafīq al-ʿAjam. *Mawsūʿa Muṣṭalaḥāt ibn Khaldūn wa al-Sharīf ʿAlī Muḥammad al-Jurjānī*. Lebanon: Nāshirūn, 2004/1382.

Ṣadr, Muḥammad Bāqir. *Falsafatanā*. s.l. Dār al-Kitāb al-Islāmī, 2004/1425.

Sankey, Howard. "Panj Qirā'at az Nisbīgirāyī Shinākhtī". *Faṣlnāmih-yi Zihn.* Translated by Pīrūz Faṭūrichī, no. 9 (spring 2003/1381): 55-66.

Subḥānī, Jaʿfar. *Shinākht dar Falsafah Islāmī*. Qum: Mūʾassisah-yi Imām Ṣādiq (AS), 2004/1382.

Surūsh, ʿAbd al-Karīm. *Basṭ-i Tajribah-yi Nabavī*. Tehran: Mūʾassisah-yi Farhangī Ṣirāṭ, 2000/1379.

Surūsh, ʿAbd al-Karīm. *Farbahtar az Īdīʾūlūzhī*. Tehran: Mūʾassisah-yi Farhangī Ṣirāṭ, 1995/1373.

Surūsh, ʿAbd al-Karīm. *Qabż va Basṭ-i Tiʾūrīk-i Sharīʿat*. Tehran: Mūʾassisah-yi Farhangī Ṣirāṭ, 1993/1371

Surūsh, ʿAbd al-Karīm. *Ṣirāṭ-hā-yi Mustaqīm*. Tehran: Mūʾassisah-yi Farhangī Ṣirāṭ, 1999/1377.

Vāʿizī, Aḥmad. *Dar Āmadī bar Hirminūtīk.* Tehran: Pazhūhishgāh Farhang va Andīshih-yi Islāmī, 2002/1380.